

生と死の社会学序説 II

— 空間論的アプローチ —

倉 橋 重 史

1

人間の誕生と死、その間の生活としての生 (Leben) を社会的にみる立場も方法も多い。とくに生活に関するそれは数多くみられる。だが誕生と死にかんする研究は少ないといえよう。死にかんしては最近多少なされるようになったが、生のそれは少ないのではないだろうか。さらにその両者を共に一定の視角からとらえてみようという試みはなおさら少ないといえよう。しかしこの視角なり視座はきわめて重要な意味をもっていると考える。何故なら第一に人間の生活は生によって成り立ち、また死によって終わるからである。生は生きること (Leben) のアルファであり、死ぬこと (Tode) は生のオメガである。この二つの意味が重要である。ここではこの点にかんして社会学の立場からアプローチしたい。第二は果して以上のようにわれわれ人間の生が始まりであり、死がその終わりだということをどのように知るのであるかという点である。われわれは生と死とは何であるかについてどれほどの知識をもちあわせているのであろうか。論理体系的な知識というほどのものでなくとも、そのことをいかほどに知りかつ感じているのか。現代はこの問題を非常に身近なものとしたといえよう。生物学、生理学、生化学、医学・医術の飛躍的な発展は、いままで神秘的なヴェールで覆われていた事実を明らかにした。しかし生と死という事実が人間の本質にとって重要であることには変わりがない。それらが身近になったことはそれらが重要でないことを意味しない。むしろ身近で重要な問題である故にわれわれはこの疑問を問いつづければならないのである。

2

人間の誕生と死を時間をとおして社会的にみようとする試みはかつて行なったことがある¹⁾。その理由は今までの社会学が対象としてきたのは主として生と死との間の生活の時間であって、人間の生をまさに生たらしめる誕生と生活の終着点ともいうべき死という時間を問題としてとりあげることが少なかったのではないかと考えたからである。この考えは生と死を空間論的にとりあげようとする今の試みにもあてはまる。生と死の時間論的な試みを行っている時、一方では当然この問題にたいして空間論的な視点を用意することが必要であると考えていた。しかし時間的なアプローチを行っているときもそれが何故社会的であるかという疑問がつねに存在した。生と死を空間という視点から社会的にみようとする場合もそれは避けて通ることのできない問題である。

しかしこの問題をネガティブでなくポジティブにみれば、この試みは生と死を時間と空間という観点から、いかに社会的に接近できるかの模索であり、それは既存の時間論や空間論とは観点の違った時間論、空間論を目指すものである。それは今までの社会的なアプローチとは異なった視点を探す試みということもできよう。ではそのような試みは何であろうか。

まず第一の問題は社会の現象がすべて時間と空間において生起するという点で、社会学の研究は時間と空間とを看過して行いえないといえる。それは社会学的研究の前提であり、基本的な問題である。しかしここではこの点にかんする議論は行わない。なぜならこの問題に立ち入ることは社会学の対象と方法に関する、あるい

は社会学の研究、社会学の学問的本質にかんする議論となるからである。この点にかんしては理論社会学、社会学の社会学といった別のアプローチがあるであろう。第二は以上の一般的、本質的な議論にたいして個別的、特殊な時間・空間にかんする社会学的研究がある。いま空間に限定するというなら、社会学はミクロ・レベルの社会的行為や社会関係をはじめ、マクロ・レベルの全体社会にかんする社会現象の研究、さらに上下、前後、左右、表裏、中心・周縁、求心・拡散、内包・外延などの空間性を研究してきた。しかしこれらの研究は既に述べたように生と死の中間の生活に関する空間であって、そのような空間を空間たらしめている生と死自体にかんする研究ではない。第三点として指摘しなければならないことは、社会的空間にかんする社会学的研究と、いまここで行なわんとする試みとの違いについてである。社会的空間の研究は例えば P. M. A. Sorokin や K. Lewin, E. S. Bogardus, E. T. Hall らによっておこなわれてきた²⁾。それらは空間一般の社会学的研究ではなく、社会学からみた社会的・心理的・文化的空間という特定の空間にかんする研究であり、グループ・ダイナミクスという立場から場という特殊な空間をみたものであり、さらに人間関係における距離を空間的にみようとする試みなどであった。これから行なわんとする生と死に関する社会学的研究は空間を社会的・文化的空間、心理的空間として捉えようとする点ではこれらの研究の延長線上にあるといえる。しかしこれらの研究はさきに述べた理由と同様、すべて生と死の間にある社会生活に関するものである。これに対してここでは生と死自体と直接に関わりあう空間を捉えようとするのである。それをここでは生と死の社会学的空間論とよんでおこう。

生と死の社会学的空間論とはどのような研究か。それは大まかにいうなら、われわれは何処から (woher) 来り、何処に (wohin) 往くのかにかんする研究であるといえる。ではその問題はどのようにとらえることができるのであろうか。そこには幾つかの方法がある。それはミクロ・レベルからマクロ・レベルに分けること

もでき、具体的で現実的な空間と抽象的で意味的・象徴的なそれに分けることもできる。いまこれらの分類規準をクロスすれば形式的には4つの空間が分けられる。またこの問題は当然生に関連する空間論と死に関連するそれとに分けてとらえなければならない。したがって各々の4つの空間はそれぞれ生と死にかんする空間論として細分化される。しかしここではそのような形式的な分類ではなく、人間の誕生にかんする空間と死にかんする空間を大きく分けてとらえてみたい。

3

まず最初に生の社会学的空間論からはじめたい。それは第一に自分個人の問題として問う立場と、第二に人類の問題として問う立場に分けることができる。前者は自己の存在を問う立場である。人間は自分という人間を問うことが出来る動物であるといえる。自分は何処からきたのか、自分という存在は一体何なのか、そして何処に往くのかという疑問は自己の生存にとって本質的なものである。キェルケゴールの実存哲学は実存を個人の側、個の実存、つまり単独者としてみたものである。

人間はまさに外に (ex) 立つ (sisto) もの、現存し、実存するものである。しかもそれはキェルケゴールの場合、まさに「単独者」である。彼は「単独者」としての自己の不安や絶望、苦悩を問題とし、その解決を信仰にもとめたのである。

この見方は自己意識というものが外部的なもののから無限に隔離されるべきものとする見方でもある。それはかれの内面性や単独者、閉じこもりの思想によく現れている³⁾。かれは自己をみつめることによって神を見ようとしたといえるが、この見方からは社会学的空間は現われない。これにたいしてハイデッガーは日常世界の中の現存在が本来的な自己でなく、他人とともにあるものであり、それを Fürsorge、顧慮し、気にする存在としてとらえた。彼のいう世界—内—存在 (In-der-Welt-sein) は一方ではきわめて社会学の意味として捉えることができる

が、他方では Nichts (無) として超越論的な意味をもっている。しかしこの Nichts に直面するとき自己をみつめるという意味、その自己もまた常に死という問題に直面している存在 (Sein zum Tode) であると解釈することもできよう。人間のみが死という問題に Sorge をもっている、つまり自覚的存在ということができる⁴⁾。これがすなわち実在 (Ex-sistenz) である。

ところで実存は抽象的、一般的にとらえられるとともに、すべて具体的、個別的である。社会学的空間論は生に関する空間をみるとき後者の立場にたつ。それは 1) 個人が産まれることと関わりあう空間、そこには産まれる以前の空間、産む空間ともいうべきものが存在する。いま一つは 2) 育つ空間である。この空間にかんしては社会学の研究は多いのでここでは自己がその空間を意識し、認識する以前の問題に限ってとりあげてみたい。

4

まず生以前の空間について考えてみたい。生物学が発達せず、生殖にかんする知識がない時代や社会では、生命の誕生は神秘的なことがらであった。したがって生命の誕生以前の時間的な捉え方も、空間的な見方もそこには見出せない。だが無から生命が生じることは考えられない。遊牧民は動物の生命の誕生を経験し、農耕民族も動植物のそれを目撃し、それらから類推して生命の誕生、出産を知った。しかしそのメカニズムは依然として解らないところが多い。受精卵がどのように子宮内膜に着床するのか、受胎はどのように行われるのか、専門家でないとは解らない。しかしわれわれは生命を産む空間が母胎であることを知っている。あるドイツ語辞典によると ute は母、または所有、領地の意の短縮形という。Uterus はこの意味と関係があるのであろう。また Mutter には子宮という意味がある。それは人間を創り、育てる場所であり、生命を創出する所であり、人生を決定し、方向づける空間である。人は自分を産んでくれた母を慕い、想い、感謝するのはこのよう

な生命の根源を育て、はぐくんでもらった空間をもつ母胎を、ただの空間としてでなく精神的な拠り所としてとらえるからであろう。密教という胎蔵界も母胎の内での慈悲に満ちあふれた世界をあらわしている。

さらに母性原理とは無条件の愛の原理といわれている。フロムは「母性愛は慈悲と同情 (ヘブライ語では rachamim その語源は rechem すなはち子宮である)」と述べている⁵⁾。このように母胎にかんしては母胎回帰、母への愛慕、母への甘え、安心感、保護、安全性などといった感情と繋がってくる。M. Weber は「性交の地盤の上に生まれた社会関係のうちで、urwüchsig (自然のまま、原生的) なのは母と子の関係だけである」といっている⁶⁾。また B. Malinowski もトロブリアンド島民は死後靈魂は死者の島へ往くが、この世に帰りたくなり、血縁のつながる女性の子宮に入るという。また島民は「子どもの肉体をつくりあげるものはただもっぱら母親だけである」という観念をもっているとのべている⁷⁾。日本でも古語の親の意味は母である。母屋はそれをさしている。したがって親は母であり、父ではないという観念は単に未開社会だけでなく古代のわが国においてもあったのである。さらに甘えに関していうと、それは土居健郎のいう乳幼児の母親に対する感情であるが、それは日本人のパーソナリティ構造を理解するための一つの鍵概念でもあり、現代のいわば父なき社会を理解するためにも有効な概念といえよう。しかしそれは日本以外でもみられる。再び M. Weber を引合いにだすと、家共同態の内部における Pietät, とくにオリエント、古代アジアにおける「純粹家産制国家」での Pietät との関連性の問題ともつながってくる。

人間の生がどこに始まるのかは定かでない。それは生命の誕生、生命とは何か、人間とは何かといった問題に繋がるからである。それは宇宙発生論、進化論、分子生物学等の自然科学の問題であるとともに、哲学をはじめ神話学、宗教学、人類学、民族学等の問題でもあって、人間が知恵の実を食べてから人類に課せられた永遠の課題といえる。しかし個人の生が何処から

始まるかということはある程度推測できる。人間はすべて母胎から生まれる。母胎という身体は生理的、生物的な生の出発点としての空間であると共に、それは個人の生に社会的、文化的に影響を与えるものである。

A. ポルトマンは生まれてすぐに歩き回る動物を鳥類に使われる言葉で現し、それを「巢に坐っているもの」(Nesthocker)と「巢立つもの」(Nestfluchter)に分けた。高等な哺乳類の新生児は「巢立つもの」のカテゴリーに属す。だが人間は哺乳類が生まれた時に実現している発育状態に、生後一才になってはじめてたどりつくのである。高等な哺乳類は長い妊娠期間をもつ。人間も然りである。だが人間は未熟な段階で母の胎内を離れ、世に出る。彼は人間の新生児を「二次的＝巢に坐っているもの」と呼び、子宮外の幼年期の最初の一年を、直立姿勢、言葉の習得、技術的な思考と行動へ立ち入ること、という三つの重要な出来事によって特徴づけている。胎内にいるときは中枢神経の発達と関係があるというが、母胎内にいる期間とその空間、子宮外の最初の一年という時間と空間は人間の生にとって極めて重要な意味をもっている⁹⁾。

5

人間は何処から来て、何処へ往くのかという問題は、個人的なレベルから人類の発生と滅亡というレベルまで関係する。それは分子生物学や量子力学などのミクロ・レベルから地球さらに宇宙にかんする科学が対象とするマクロ・レベルにまで拡ががっている。いまマクロ・レベルの問題を対象とする天文学で宇宙空間はどのように捉えられているかを学んでみたい。そこには多くの解決できない問題があるが、ここでは次の三点だけに注目したい。第一は今日の天文学では望遠鏡によって眼で捉える空間から、眼では捉えることの出来ない空間を把握しなければならなくなっていることである。電波望遠鏡、X線天体を捉えるための空飛ぶ天文台(HST)などがこれである。今日、眼ではとらえることの出来ないダーク・マターが問題にな

り、光輝く天体を対象としていた天文学からブラック・ホール、ミッシングマスをとらえる、いわば闇の天文学の研究が重要になって来た。宇宙空間の認識方法の変化である。

第二は宇宙空間は時間によって測られているということ、そして宇宙は限界があるという点である。前者は光年、つまり真空中を光が一年間に進む距離をもって距離を現していることである。今日宇宙の大きさは100億～200億光年といわれている。しかもそれは均等に分布せず階層的だといわれている。後者は宇宙空間はビッグ・バンによって膨張していると考えられているが、われわれが見れるのは膨張による銀河の後退速度が光速と同一になる距離、宇宙の地平線であって、それより遠くを見ることはできないということである。第三は宇宙を記述する理論として星や銀河系、宇宙をマクロの宇宙の構造と重力をとりあつかう一般相対論と、クォーツ、反クォーツ、光子というミクロの世界を取り扱う量子力学からみようとしていることである。S. T. ホーキングは数学の虚数と同様、重力と量子力学を統一するため虚時間という概念を用いて、宇宙の大きさは虚時間が経つにつれて膨張し、最大の大きさに達し、さらに虚時間が経つにつれて縮小すると説明している。それは宇宙の輪廻転生といえるかもしれない¹⁰⁾。

次に生まれた場所についてだけ言及しておきたい。自分が生まれた国、国土、土地、地域、祖先のすんでいた土地、墳墓の地、故郷などは自己の誕生以前の空間である。人間は誰もこの世のどこに生まれるかを選択できない。それは運命的であり空間的に所与の(gegeben)ものである。故郷、故郷などに関する社会学的な研究をここでおこなう紙幅はない。ただ今日国土とは何かといった問題に関する研究は地球環境を含めてきわめて切実で重要な問題を含んでいることだけをのべておきたい。また日本の国土に関する地人の結合の独自性や土地の連続性(つちはつづくの意味をもつともいう)の原理と和の社会の特性などに関する社会学的研究は既に蔵内博士によって行われているところである¹¹⁾。

人間の死に関係する空間として考えられるものに死ぬ場所と死後の世界がある。人間がどこで死ぬかという問題はその個人にとって重要であり残された者にとっても重要である。またその問題がなんの重要性も持たない場合もある。社会的地位の高い人間や社会が問題視する人（それがプラスであれ、マイナスであれ）が何処で死んだのかということが話題となる場合がそれである。死所、死処、死地さらに終焉の地といわれる空間は死ぬ時、死期とともにある場合は重視され、あるときは軽視され、さらに無視される。つまりこのような死に関係する空間はそれを意味づける人間と社会あるいは文化の問題である。また死の場所は時代的に制約される。戦時中多くの人々は戦闘中に死し、また空襲で命を落とした。戦争という異常な社会的・時代状況が日常的な死ぬ空間を非日常的なそれに変えたのである。また今日のわが国をみると、臨終を迎える場所は一般的に家庭ではなく、病院であり、医療機関である。病人やその家族は病気の快復と延命のために専門医、医療関係者のいる病院や、医療器械や設備が完備した機関なり場所を選択する。

あるいは病人自身はそれを望まなくても、周囲の人々が種々の事情でそれを選ぶ場合もある。特に病気がおもく、家庭での看病の効果が期待できない時は病院に入院しそして死ぬ場合が多い。その場合往々にして死にいたる過程は専門医や看護婦によって看られ、家族や親族、親しい人々の眼から離される。死という厳粛な事実を看ることは残されて生きていく人間にとっていかに人間は死ぬかを知ることであり、そこで重要な問題を学ぶことである。にも拘らず今日の状況はそのことから我々を益々遠ざける傾向にあるといえよう。

次の問題は死後の空間に関してである。この問題に関しては多くが語られ、論じられている。それはさきに述べたように人間だけが死という問題にたいして、いわゆる *Sorge* をもち、関心を示し、懸念し、憂慮するからである。人間は死という問題に直面している存在、つまり

Sein zum Tode である。

死後の空間という問題に関心をもつか否かは、個人によって異なるであろうし、関心をもつ、もたないということ自体が問題になるであろう。さらにこの事をとりあげることがどのような意味を持っているかを疑問に思う人もいるだろう。しかし生と死、とりわけ死について大方の人間は死後、何処へ行くのかに関心をもっている。

NHK の世論調査によると、あの世、来世を信じている人は、1973年が7%、78年が9%、83年が12%となっており、年々増えてきている。また10年前には信じている人の1割をこえる年齢層は60歳代後半以降の人々であったが、83年では全ての年齢層で僅かずつ増え、特に20歳前後の若い人々で10数%も増えていると指摘している¹⁰⁾。勿論その関心の程度は民族、社会、時代、性別、年齢別等によって変わるであろうが、一般的に云って死後の世界に関するイメージはどの社会、いかなる文化にも見出すことができる。かのダンテの『神曲』や源信の『往生要集』がそれである。前者の地獄、浄罪、天堂の三界、後者の穢土と極楽浄土はこれらの世界の存在を明確にし、それに向かう人間の信仰、生活の態度の在り方を示したものである。またこのような世界は芸術においてより視覚的に表現されている。ボッティチェリの「神曲」挿絵やブレイクの水彩画、あるいは「阿弥陀二十五菩薩来迎図」、「阿弥陀三尊来迎図」などがこれである。その他曼陀羅をはじめ多くの彼岸にかんする空間の意味を教える作品がある。しかしこれらの作品はある人間にとっては何物にもかええぬ真実であり、希求すべき空間であるが、他の人間にとっては架空のものであり、荒唐無稽なものと映るのである。

7

当然のことながら死後の空間にかんする関心は個人的に異なるとともに、社会的・文化的な影響をうける。個人的にきわめて合理的、現実的な態度をとる人は死後の空間の存在に対して否定的であり、懐疑になる傾向が強いであら

う。これにたいしてある宗教を熱心に信仰している人にとって死後の世界の存在は当然であり疑い得ないものである。またある民族、人種にとってはこの世よりもあの世の生活に意味があり、死後の空間は絶対確実な存在であり、そこに到ることこそ他のものに較べることのできない価値をもつものであると信じられている。さらに死後の空間にたいする関心は時代的にも制約される。近代の科学技術の発達、とりわけ生化学や医学・医術の発展は生命観、生死観にたいして大きい影響を与え、既存のそれらとは異なる見方、考え方をわれわれに呈示した¹³⁾。このように死後の空間観は社会的・文化的に制約されているが、それでは死後の空間はどのようにとらえられてきたのであろうか、また捉えられるのであろうか。それを一つの試みとしてこの世とどのようにに関わりあうか、否かという点から見ると次のように分けてみることができる。

I) 空間の存在はこの世だけであるとする見方。その理由として時間・空間認識は人間の生存によって可能であるから、死はこのような認識能力の喪失を意味するため死後の空間の存在を確認することは不可能ということになる。これは此岸、彼岸の限定性空間観と言えよう。

エピキュロスは死を無と考え、「われわれが存する限り、死は現に存せず、死が現に存するときには、もはやわれわれは存しない」と言っている¹⁴⁾。またその極端な例として元検事総長であった伊藤栄樹は「人は死ねばゴミになる」というショッキングな題名の本で述べている。死後は物質になってしまう。死体は焼かれて灰になり、腐って土になる。ある未開社会の人達は死んだら木になると信じているという。その考えは地球上の物質、動植物の循環、有機物と無機物との関連を考えると理解できる。

II) この世は仮の世であり、あの世こそ真の世界であると言う見方。現世はうつつの世界であり、それは空ろであり、夢の世界、虚空であり、移ろいやすき世界である。これに対してあの世は常楽の世界、天国、浄土、常世、「みみらく」、補陀落である。それが現実の世界である。それはまた、実在する空間であり、聖なる

場所である¹⁵⁾。ここに現世の価値観とは異なった価値観、逆さまの空間観、非日常的な次元と座標軸を備えた空間が存在する。そこには現世の苦しみが大きいほど来世の楽しみは大きいという意識がある。そしてそこに宗教的にはその世界、つまり他界は現世よりも価値をもち、優越性を持つという神義論 (Theodizee) がある。この見方では此岸と彼岸は連続的に捉えられているが、彼岸が重視され、希求され憧憬されている。

III) 現世も来世も共に存在するという見方。この見方はこの世での人間の生活を認める点、さきのI)の立場と共通し、II)の立場と異なるが、来世を認める点でII)の立場と共通し、I)のそれと異なる。この見方にはa)人間は死後もあの世で現世と同じように生活するという見方、b)来世は存在するが、そこでの生活は現世のそれと異なるという見方、さらにc)現世は現世、来世は来世という見方に分けられる。a)は現世のコピーとしての来世を捉え、あるいはそれを信じる立場である。空間的には現世と来世の連続性があるとみる立場である。しかしその内容はi)来世を現世と同じ生活空間として描く場合、ii)来世は現世よりもマイナスの、ネガテヴな価値をもつ空間として描く場合、これとは逆にiii)来世は現世より、プラスのポジテヴな価値を有する空間として描く場合がある。このiii)の場合は先のII)の立場と近い見方といえよう。このような三つの見方は現世の生活の在り方、生き方、生活態度、それらを規定する信仰の如何によって異なってくる。源信の描き出す地獄の凄まじい空間、浄土への希求とそこにいたる為の正しい念仏をおこなうことの教えをはじめ、浄土、極楽、天国とはどのようなところであり、そこに往くために如何にすべきかについては多くの教えがある。また M. Weber の幸福と苦難の神義論に関する説明などを見る時、人間の来世への憧れ、望み、信念が如何に強く、真剣であり生活を支配しているかがよく解るのである。

b)の立場、来世は存在するがそれは現世とは異なるという立場は、現世と来世を連続的にとらえた先のa)の見方とは異なる。それは現

実に死後の身体が変化していくという経験的な事実をふまえて、死後の世界は現世と異質なものの、次元の異なる空間として非連続なものとのみ見る見方である。そこで他界と現世との境界が設けられる¹⁶⁾。三途の川や渡し船、橋、坂などは現世とあの世との境であり、それらは現世と来世とを区別し、非連続性を明示する意味をもち、その機能を担うものであるが、他方ではこの境界が存在するがゆえに現世は来世と繋がり、連続性を保つのであり、この点この立場は両者を結合させる機能をも有しているのである。この意味でb)の立場は空間的にいって純粹に非連続的とは云えず、それは疑似連続的ともいえる立場である。このような見方は比喩的、疑似的に死出の旅とか死後の生活とか来世を描写し捉えようとするにも見られる。そこには来世の世界が想像によってしか描きだすことができないこと、したがって境の彼方にあるであろう空間や生活を現世のそれを模写してとらえるという点で、a)の見方に近いものになる。そしてこのような見方には肉親や親しい者が往った場所を現世と全く違った空間と考えたくない、非連続なものともみたくない、来世を現世と隔絶させたくないという、生きている者の願いが働いている。

c)の見方は、現世は現世、来世は来世と両者を区別し、そしてその非連続性を観る立場である。この立場も幾つかの見方がある。死は回避できない。死はこの世からこの生を消滅させ、生の連続性を断ち切る。死後人間は何処に行くのか。あるいは何処にもいかないということを経験することは可能である。それは先のI)の見方である。しかし死後何処かに往くということも考えられる。その時当然、それは何処なのかという場所 (topos) への問いが生じる。それにたいして現世の具体的な時間・空間を超越した時間・空間を想像し、そこに往くという考え方がある。来世は現世と隔絶した所であり、ことなった次元として描かれる。また肉体は死して滅び、無くなっても、霊魂は生きるという考えや信仰がある。心、魂のすみかとして来世が描かれる。しかし何れの場合も死後の世界、来世を、現世と隔離した異質の世界、空

間として区別しながら、他方ではその世界性、空間性を疑似的・類似的に認めようとしている。

これに対し現世と来世を峻別し、心、霊魂は永遠に生きるという考え方を批判する見方もある。それは道元の考えにみられる。『正法眼蔵』のいたるところで説かれる教えにそれを見るのである。「現成公案」や「生死」において道元は「生も一時のくらいなり、死も一時のくらいなり。例えば冬と春のごとし、冬の春となるとおもしろ、春の夏となるといはぬなり。」「生より死にうつると心うるは、これあやまり也。」と述べている。生は死と較べて生なのではない。生は生でありそれ以外のものではない¹⁷⁾。

IV) 現世も来世もともに存在しないという見方。この見方は虚無主義的、懷疑主義的な立場に立つ見方である。あるいは老子、莊子の道家思想の立場に近いといえよう。しかし絶対的な懷疑は自己矛盾を含んでおり、莊子のような死の賛美も死を認める点で徹底していないといえる。虚無主義、懷疑主義といってもそれらを考える人間の存在を前提としているかぎり、これらの主張は中途半端なものになってしまうのである。

ところで1)とIV)の見方は死後の世界を認めないものである。いま死後の世界の空間を論じようとする立場からはそれは対象外である。したがってII)とIII)の立場にたって死後の空間を考えると、方向性と広がり、位置、関係などに関する人間のとらえ方、認識の方便に注目することが必要である。生あるものは総て死ぬことは事実であり、これを逃れることはできない。また当然のことながら死後の世界は誰も往ったことのない世界である。ここに死後の世界についての想像がなされ、議論がおこなわれる最大の理由があ。人間は過去も現在も、非常なエネルギーを費やして死後の世界を予想し、予期し、思考し、さらに具体的にその世界を創造してきた。人類はそれぞれの神話、宗教、哲学、科学などの文化によって死後の世界について多くのことを語らうとしてきた。人間の文化の多くはこの世界にかんする文化といえる。また未開社会においても死後の世界、他界につい

でのイメージは豊富である。具体的なものは支配者の巨大なピラミッドをはじめ大きな墓や御陵として残っている。また支配者でなくても一般に多くの人は墓に執着している。このようなことを見るとき、人間は死後の世界をどのように考えているかという問題が非常に興味あるものとして浮かびあがってくるのである。

8

その考え方ないし見方を、現世との関係でみると、さきにみたように1) 現世と来世とが連続しているとみるか、2) 両者が断絶しているとするか、の何れかにわけることができる。また現世と死後の世界との関係を、a) 一方向的と考えるか、b) 回帰的と考えるか、に分けることもできる。1) の連続観は先のⅡ) でのべたように、現世よりも来世を重視し、来世を望み、憧れ、彼岸の生活に価値をおく立場と重なりあう、その場合その方向性は来世志向的であり、その位置は現世より高く考えられる傾向がみられる。なぜならそこに行きたいという希望がその位置を決定するからである。また当然現世と来世との関連性は一方的に連続している。これに対してⅢ) の現世も来世も共に存在するという見方ではi) 来世は現世の複製、コピーとみるか、ii) 両者は異なったものと見るか、に分けられる。i) は来世が現世の空間の延長線上に、連続的に方向づけられており、来世が現世の単純な模写であるかぎりにおいて空間は現世的であるといえる。これに対してii) の見方は来世は現世と空間的に連続しているが、現世とは異質のものであり、来世は現世とは違った空間性を持つものと考ええられる。浄土や地獄、天国や地獄を描いた絵画で現世の人間をモデルとした絵や、それをモディファイした絵が描かれているのは、現世と死後の世界の連続性、共通性をあらわすと同時に、両者の相違性、異質性を示さんとするものであって、来世を人々にイメージさせ、想像させるために現世とは全く違ったものを描くことは無意味であるからであろう。また絵画でそれを表現するという行為自体もきわめて現実的であるということ

ができる。

2) は現世と来世の非連続観を現している。死後の世界の存在は肯定するが、それは現世と連続するものとは考えない立場である。この場合もi) 死後の世界を現世とは全く隔離して存在する世界、あるいは本質的に違った世界、次元が異なる空間、超越的な空間とみる立場と、ii) 現世と来世は断絶し、隔離し、それぞれ異なる空間であるけれども、両者をつなぐ回路は存在し、死者はその回路を辿って死後の世界に到り、そこに住まうことになるという立場である。前者のi) は両者に共通し、類似した空間性をみとめず、死後の世界の独自性、固有性、現世との相違性、異質性を強調する。死後の世界は経験的に実証不可能であるがゆえに、その世界のイメージは現世のそれとは異質的なもの、脱現実的なもの、より超越的なものとなる傾向が強い。空間的な表示も超現実的、非現実的であり、そのため却ってそれが想像力を活かし、心象を豊かにするのに力あるといえるかもしれない。後者のii) は死後の世界は現世とは非連続的で、まったく無関係であるけれども、そのイメージにもなにかがしかの現世的なものの投影がおこなわれ、現世的なものを部分的にせよ引き継ごうとする意図を見ることができる。それは人間が空間を想像し、イメージする場合、現実とはまったく異なった空間、あるいは非現実的な空間と考え、表象し、表現することが不得意であるからであろう。そのため一旦はこの世と来世を切り離すが、死後の世界を考える時、再び現世をモデルとして描きだすことになったと考えることができる。

以上は現世と来世との関係の連続性、非連続性に注目した死後の空間の見方であったが、今度は両者の関係の方向性に注目すると、さきに指摘したようにa) 一方向的か、b) 回帰的かを考えることができる。a) は死者は死して再びこの世には戻らない。再帰することはないと考える。それが死という事実である。しかしそこには死者に帰って欲しくないという願いもこめられている。死んだものがふたたびこの世に戻ることが可能であるなら、それは現世の価値とあの世のそれとの区別を無視し、両者の混乱

状態を作り出すことになる。現世の秩序は来世の秩序とは本質的に異なる。後者はカオス的であり、あるいはコスモス的ノモス的であるかもしれないが、それは現世のカオス、コスモスノモスではなく超越的な意味をもっている。このような価値観は未開社会の呪術をはじめ多くの民族が有する神話や宗教においてみることができ。また多くの死にかんする通過儀礼は生と死を分ける象徴的意味をもっている。生は生であり、死は死として両者は厳密に区別しなければならない。非可逆性の強調はこのことを意味する。しかしこの場合死後の空間はどうやって考えられ、描かれるのであろうか。それは先に述べたように現世の投影として、模倣として、コピーとして描かれるか、それとも現世と無関係に、非連続的なものとして独自に想像されるかである。そこでは死を介して現世からあの世へという移行が問題になるのであって、来世からみた現世は問題にならない。この移行にかんして生から直接死にへという変化ではなく、死にいたる過渡期、所謂「死にゆく (dying)」期間を経過すると見る場合や、死んでのち死者が生者とは違った超越性、神聖さを得る経過に要する空間までに、たとえば初七日、四十九日などの時間に伴う空間、それらは死と未来生との時間的移行における通過儀礼によって限定されると考えられる空間である。それは死者が未来生になる移行空間とみることも可能である。

これに対しb)の回帰的な関係は、死に生への逆転の意義をもたせる考え方である。前者のa)が死にかんする一般的な考え方ではなく、それは特殊であるという見方は M. Bloch や J. Parry によってなされている。死の生への逆転、生の再生産もまた多くの神話や宗教で見出される。未開社会における生と死、生殖と殺害、死と再生の関連性にかんする研究は、古く Sir. J. G. Frazer の有名な『金枝篇』から B. Malinowski のトロブリアン島民の死者が起源の土地、故郷に戻り、靈魂 (baloma) が女性の胎内に入って再び人間として再生すると信じられているという指摘、Ad. E. Jensen の『殺された女神』など多い。また巨人死体化生

神話やわが国の『古事記』にみられる大気都比売の話しも死が生を産む例である。それは先に生の空間について触れた母胎への回帰と重なりあい、生と死の連続性を認める文化が人間にとって不可欠であることを示している¹⁸⁾。それは啓示宗教における輪廻転生の信仰やユダヤ教、キリスト教の復活信仰において見られることから判断できる。ユダヤ教の復活はイザヤ書、エゼキエル書、ダニエル書などに記されているが、キリスト教においては前者の復活信仰によって、キリストが受難して死し、その死より甦ったということが信じられるとともに、キリストの死が人類の贖罪のためであり、復活によってキリストは神の子となったという福音が信じられる。それを信じるキリスト者は終末においてこのことによって永遠の生命を得ると信じられている。これはキリスト教の根本的・中心的問題であって、そのことをここで論ずることは別の作業である。ここで云いたいのは死という事実をめぐるそれが具体的な生の再生としてとらえることも、抽象的な生命の再生、あるいは靈魂の永遠性を確信することも、生と死の回帰的な関係把握であるという点である。それは様々な文化において他界観念、死と死後の世界にかんする人間の空間への関心があること、それが終末論などについての問題として論じられ、信じられ、伝承され、儀礼としておこなわれているという点である。

9

このように死後の世界は空間的に生との関係性の有無、方向性の一方向性、回帰性の軸によってとらえることができるのであるが、所詮死後の世界や他界の空間は人間の想像、観念による空間であり、イメージとして捉え、考え、描くものであり、それは非現実的、超越的、抽象的な空間にすぎない。しかし人間がそのような空間をより具体的に捉えようとする場合、現実の生の空間を基準とすることが多い。それはわれわれ人間の空間認識、空間把握の方法が生活空間を根拠として行われるからに他ならない。しかし死後の世界はこのような空間把握に

よってとらえることが不可能な空間であるかもしれないという疑念を拭う事もできない。その場合われわれはそれを比喩としてか、アナロジーとして表現するか、たんに観念としてとらえる以外に方法はない。宗教はあるときにはきわめて現実的な方法で他界をについて語り、その空間を描いてみせるが、一方では極めて抽象的に比喩をもってそれを示す。またわれわれもある時は他界を具体的なリアルなものとして捉えようとし、またある時は神秘的、超越的にアイデアルなものとしてそれを理解しようとする。それは人種、民族、宗教あるいは産業化や階層化の程度、学歴、職業などの社会的状況によって異なるであろう。

さらに現代社会において一方では医学・医術の飛躍的な進展にともなう生と死が持つ基本的な意味、人間の尊厳の問題について、(本質的なものにたいする関心と参加あるいは管理を含めて) リアリスティックにみる傾向と、それ故にかえってこの問題にたいしてアイデアリスティックあるいはメタフィジカルに捉えようとする傾向がある。さらに宗教的に既存の宗教の生と死の見方を批判し、現代の問題として生と死にたいして接近しようとするか、今までの宗教の生死観をそのまま踏襲し、それを肯定する立場がある。現代はこのような様々な見方が併存し、対立している時代であり、この問題を専門家としての医師と医療関係者や宗教家、さらに葬儀屋にまかせ、われわれの関心が遠退いていく時代であるともいえる。

以上は死後の世界を空間という視座から見てきたが、その世界は超越的で、象徴的なものであり、それはもともと人間が現実的に、つまり経験的に空間を把握し、認識し、理解するという方法ではそれを表現し、叙述し、描き出すことの出来ない、あるいはそれらの方法には適さないものであるということもできる。したがって死後の世界や他界はアナロジーやメタファー、イメージとして捉え、考え、想像できる世界である。そこに死後の世界に関する経験論的な空間論の限界があるとともに、文化論、意味論、象徴論的な社会学による空間論を展開する余地は大いにあるといえよう。また生と死

の周辺にかんする社会学的空間論の問題として、出生地、故郷、留まる空間、往き・旅する空間、居る空間と行く空間、遊びの空間、労働の空間、死にかんする空間として死ぬ人からみた空間と残された人間からみた空間、残された人々の思い出、回想、追憶のなかの空間、個人と家族、集団の空間など多くの点を見ることが残されている。これらの点については後日機会があれば言及したい。

注

- 1) 倉橋 重史「生と死の社会学序説 I—時間論的アプローチ」(仏教大学、「社会学研究所紀要」第11号, 1990, 3)
- 2) 倉橋 重史「社会的空間の諸問題」(桃山学院大学「社会学論集」第8巻 第1号, 1974, 11)
- 3) キエルケゴール『死に至る病』斎藤信治訳 岩波書店 13-16頁
- 4) M. Heidegger, Sein und Zeit S.110-113 S.250
- 5) E. フロム『生きるということ』佐野哲郎訳 196頁 紀伊国屋, 1986.
- 6) M. Weber, Typen der Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung. S. 194 (Wirtschaft und Gesellschaft, Zweiter Teil, Kapitel II)
- 7) B. マリノウスキー『未開家族の論理と心理』青山道夫 有地享訳 120-154頁 法律文化社, 1967.
- 8) M. Weber, W. U. G., S. 743 世良晃志郎訳『支配の社会学』上 154頁 創文社, 1969.
- 9) A. ポルトマン『人間はどこまで動物か—新しい人間像のために—』高木孝次訳 岩波書店
- 10) 『ホーキング宇宙を語る』林一訳 早川書房 179頁, 183-5頁, 1990.
- 11) 蔵内数太『文化社会学』4章 国土 1943
- 12) NHK世論調査部『現代日本人の意識構造』第2版 109-112頁, 1986.
- 13) 死を扱う社会制度として葬儀と医療をあげ、それらを象徴論的にとりあげた研究に、長谷正人「〈死〉の象徴論的考察」がある。(大阪大学人文科学部「年報人間科学」第8号 97-112頁 1987) なお保険・医療の社会学的考察として、拙稿「保険・医療の社会学雑考」(「奈良県医師会医学会年報」第3巻第1号 15-21頁, 1990.) がある。
- 14) 出隆, 岩崎訳『エピクロス』67-68頁 岩波書

店, 1961.

- 15) 「常世」に関して折口信夫 池田弥三郎解説『古代研究』5-44頁 角川書店, 1978, 「補陀落」世界については, 松田修『日本逃亡幻』朝日新聞社, 1978.
- 16) 境界にかんするものとして, 註2の拙稿「社会的空間の諸問題」および「マージナルマンの問題」(桃山学院大学 「社会学論集」 Vol. 13 No. 2 1980) を参照。
- 17) 日本思想大系12『道元 上』36頁 岩波書店 1970, 大久保道舟編『道元禅師全集 上巻』778頁 筑間書房
- 18) Sir J. G. Frazer, The Golden Bough, Abridged edition, chap. 24 pp. 348-373 大橋卓介訳『金枝篇』2 225-258頁 岩波書店, 1951, M. マリノウスキ「前掲書」, Ad. E. Jensen, Die getötete Gottheit 1966 大林太良他訳『殺され女神』(人類学ゼミナール 2 53-65頁, 185-202頁 弘文堂) 『古事記』上巻 (『日本思想体系 1』54-55頁 岩波書店, 1982.)

参考文献

- 1) 樋口謹一『空間の世紀』ちくま書房, 1988.
- 2) 新岩波書店『哲学』7 トポス 空間 時間 1985
- 3) 京都仏教青年会『第二会 報告 医療における仏教のニーズについて—医療現場における僧侶の役割—』, 1987.
- 4) 中肇『空間と人間』中公新書, 1989.
- 5) L.Grinspoon and P. Hedblom, The Speed Culture, Harvard University Press, 1975.
- 6) H. D. Duncan, Symbols in Society, Oxford University Press, 1968.
- 7) R. Towler, Homo Religiosus, Constable London 1974
- 8) T. R. Miles, Religious Experience, Macmillan St. Martin's Press, 1972.
- 9) B. A. Backer, et al., Death and Dying-Individuals and Institution, A Wiley Medical Publication, 1982.